وقوعه محال وانما يجب ذلك) اى عدم لزوم المحال (لولم يعرض له الامتناع
بالغير والا) اى وان عرض له الامتناع بالغير (لجاز ان يكون لزوم المحال
بناء على الامتناع بالغير) فان التكليف مالبس فى الوسع جائز وممكن فى نفسه
وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الا يرى) وهو دليل على جواز
ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير (ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته) اى الله تعالى (واختياره) اى الله تعالى (فقدمه) اى
العالم (ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) اى العدم (تخلف
المعلول عن علته التامة وهو) اى التخلف (محال والحاصل ان الممكن
لايلزم من فرض وقوعه) اى وقوع الممكن محال بالنظر الى انه واما بالنظر
الى امر زائد على نفسه اى على نفس الممكن (فلانسلم انه) اى من فرض
وقوعه (لايستلزم المحال ومايوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب
انسان و الانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك) اى بقوله
عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان (ليصلح محلا للخلاف فى انه
هل للعبد صنع فيه ام لا) بخلاف كسر الله تعالى فانه لبس بمحل الخلاف
بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك
الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب
ضرب انسان و بقوله عقيب كسر انسان و لم يقل و مايوجد من الالم فى
المضروب والانكسار فى الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره (وما اشبهه
كالموت عقيب القتل) اى عقيب الجرح اوعقيب اذهاب الروح فان الموت
ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب فلبس الموت عين القتل كما توهم ذلك
(كل ذلك مخلوق الله تعالى) اى اثر فعل الله تعالى (لما مر من ان الخالق
هو الله تعالى وحده و ان كل الممكنات مستندة اليه) اى الى الله تعالى
(بلاواسطة) والالم والانكسار ممكن ايضا (والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال) كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية
(الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لايتوسط فعل
آخر) كصدور نفس الضرب مثلا (فهو بطريق المباشرة و الا) اى
وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل فى المضروب (فبطريق

التوليد ومعناه) اى معنى التوليد (ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر)
و المراد بالفعل ههنا المعنى اللغوى فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر
(كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر و ليسا) اى الالم و الانكسار (مخلوقين لله تعالى) بل الكسر
والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد (وعندنا الكل) اى كل
الافعال سواء كانت اختيارية اوغير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة
او بطريق التوليد (بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان
لايقيد بالتخليق) لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا فى المتولدات
فى الكسب مع انه ليس كذلك (لان مايسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها)
اى فى المتولدات (اصلا) اى لا بحسب التخليق و لا بحسب الكسب
(اما التخليق) اى تخلق المتولدات هذا تفصيل لما اجمله فى صنع العبد
(فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة) اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب
والانكسار قائم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول
دون القاتل الذى هو الفاعل قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب
نفسه قلنا قائم بمحل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزية
فى الاعضاء و ايضا موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به
فلما لم يعم فى مقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض بالعلم
المتولد من النظر (ولهذا لم يتمكن) اى لم يقدر (العبد من عدم حصولها)
اى حصول المتولدات منع ذلك بانه يتمكنه ترك ما يوجبها (بخلاف
الافعال الاختيارية) فانه يتمكن من عدم حصولها (والمقتول ميت باجله
الاجل لغة الوقت ويقال بجميع المدة كلها و عليه قوله عليه الصلاة
والسلام فليسلم الى اجل معلوم وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل و بلغ
الاجل آخره و يقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التأجيل
والمراد ههنا لآخر (اى الوقت المقدر لموته) اى لموت المقتول فى علم الله
تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت (لا كما زعم بعض

المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه) اى على المقتول (الاجل) فانهم قالوا تولد موته من قتل القاتل و لولم يقتل لعاش الى اجله الذى علم الله موته فيه لولا انقتل قال ابو الهذيل من المعتزلة انه لولم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت والا لكان القاتل مغيرا لمعلوم الله تعالى وهو محال اجيب بانه لا استحالة فى قطع الاجل المقدر لولا القتل لانه تقرير لمعلوم الله تعالى بيان هذا الكلام ان الله تعالى لما علم قتله كان قتله تقريرا لمعلومه واما علمه تعالى بموت فى وقت آخر فعلق بعدم قتله و قطعه ليس تغيرا لمعلوم الله تعالى وانما يكون تغييرا ان لو علمه علما باتا غير معلق بشئ مفروض لكن بقى الاشكال على اهل السنة حيث قالوا لولم يقتل لجاز ان يموت وان لايموت لانهم ان ارا د وا به عدم تعينه فى علم الحق فهو انكار للقضاء وان ارادوا به الامكان الذاتى فهو متفق بين الكل فلا بحث فيه جوابه ان المراد عدم تعينه على العرض فلا ينافى ذلك تعينة فى القتل (لنا) اى لنا دليل (ان الله تعالى قد حكم باجال العباد) اى الاوقات المقدرة لموتهم (على ما علم الله من غير تردد وبانه) الباء متعلق بحكم (اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة و لايستقدمون واحتجت المعتزلة) على ان المقتول ليس ميتا باجله (بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر) كقوله عليه الصلاة و السلام لايرد القدر الا الدعاء ولايزيد فى العمر الا البر وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يبسط رزقه و يؤخر له اجله فليصل رحمه البر بالكسر الاحسان وهو فى حق الابوين و الاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم و التضيع عليهم والرفق بهم و الرعاية لاحوالهم فاذا جاز الزيادة بالحسنة جاز النقصان بالسيئة او بالقتل (وبانه) دليل عقلى للمعتزلة (لوكان) المقتول (ميتا باجله لما استحق القاتل ذما فى الدنيا ولاعقابا) فى الاخرة (ولادية) فى قتل الخطاء (ولاقصاصا) فى قتل العمد القصاص على وزن فعال من المفاعلة وهى المساواة (اذليس موت المقتول بخلقه) اى بخلق القاتل (ولابكسبه) اى القاتل (والجواب عن الاول) اى الاستدلال بالاحاديث (ان الله تعالى كان يعلم انه لولم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة) اصل سنة سهة فلامها هاء لقولهم عاملته مسانهة وقيل لامها واو لقولهم سنوات يريد ان الزيادة والنقصان بالنسبة

الى عمره المقدر فى الله تعالى لولا اسباب الزيادة و النقصان قيل هذا يعود الى القول بتعدد الاجل و المذهب انه واحد قلنا الحق ان تعدد الاجل بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته فى وقت معين بلا تعليق فقطع القاتل اجل وليس هذا مذهبا لاحد (لكنه) اى لكن الله تعالى (يعلم انه يفعلها) اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية الله تعالى حكيم لايخفى (ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى لولاها اى الطاعة (لما كانت) اى وجدت (تلك الزيادة) واصل هذا ان الله تعالى كما يعلم المقدوم الذى يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذى لايوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لوردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه انهم لايردون لقوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه و يمكن تأويل الاحاديث بان الطاعة تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمال بالاعمال الصالحة التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيعود بالسعادتين وهذا التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ لعدم احتياجه الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة فى رزقه بسبب التوفيق فى الطاعة وعمارة اوقاته كما ينفعه فى الاخرة وصيانتها عن الضياع فى غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل فكانه لم يلت او يجرى له ثواب عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى مايظهر بالملائكة فى اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر فى اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه فان وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ماسيقع له من ذلك وهو قوله تعالى يمحو الله مايشاء و يثبت فالنسبة الى علم الله تعالى وماسبق به قدرة لازيادة بل هو مستحيل و بالنسبة الى ماظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد من الحديث وعن الثانى اى عن الاستدلال بالادلة القطعية (ان وجوب العقاب والضمان) اى الدية والقصاص (على القاتل تعبد) اى الطاعة واظهار العبودية (لارتكابه) اى القاتل (المنهى) وهو قوله تعالى ولاتقتلوا النفس التى حرم الله الابالحق (وكسبه) اى القاتل (للفعل) اى القتل (الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لايخلق الله

تعالى الموت عقيب القتل جرى عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل (فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه) اى فى الموت (تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا) اى مبنى كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودى) فيكون التقابل بين الموت والحيوة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران موجودان ان لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودى موجود فى الخارج فيكون الموت امرا موجودا فى الخارج (والاكثرون على انه) اى الموت (عدمى) اى معدوم فى الخارج لا قائم بالميت لان العدمى لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عن من شانه ان يكون حيا (ومعنى خلق الموت قدره) اى قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذى هو بمعنى الايجاد والاختراع من العدم الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم (والاجل واحد لا كما زعم الكعبى) من المعتزلة (ان للمقتول اجلين القتل والموت) فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكانه يريد بالموت ما ليس بالقتل (وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله) اى اجل المقتول (الذى هو الموت) هذا القول باطل لانه يؤدى الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعله اجلا له وهو محال لما فيه من العجز له تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزتين) كما فى حال الشيخوخة (واجالا اخترامية) الاخترام الانقطاع (بحسب الافات) كالقتل (والامراض والحرام رزق) هو فى الاصل مصدر سمى المرزوق (لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) اى فيأكل الحيوان الرزق (وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا) اى التفسير المذكور (اولى من تفسيره) اى من تفسير الرزق (بما يتغذى به الحيوان) الهاء

فى به عائدا الى ما (لخلوه) تعليل لقوله اولى الضمير فى لخلوه عائدا الى ما يتغذى الخ (عن معنى الاضافة الى الله تعالى معانه) اى معنى الاضافة (معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم) اى المعتزلة (فسروه) اى الرزق (تارة) ولفظ تارة اما ظرف اى فى بعض الاحيان او مصدر وكذا مرة (بمملوك يأكله) اى الرزق (المالك وتارة بما لايمنع من الانتفاع به) اى بما (وذلك) اى التفسير ان المذكوران للمعتزلة (لايكون الا حلالا لكن يلزم على الاول) اى لكن يلزم من تفسير المعتزلة على الوجه الاول (ان لايكون ما يأكله الدواب رزقا) لان المالكية غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها (وعلى الوجهين) اى التفسير الاول والثانى للمعتزلة (ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه) والهاء عائد الى من (الله اصلا) وهو باطل بالآية المذكورة وقد اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه باساءته (ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق) يعنى ان ما كان رزقا كان من الله تعالى البتة (وانه لارازق الا الله تعالى وحده) معطوف على ان الاضافة (وان العبد) معطوف على ان الاضافة لو ان العبد معطوف على ان الاضافة (يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا) اى مضافا (الى الله تعالى لايكون قبيحا) فلا يلزم الحرام رزقا حينئذ لانه لايكون مضافا الى الله تعالى فانه يكون قبيحا (ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب) والحال ان من اكل الحرام يكون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لايكون رزقا ولايكون مستندا الى الله تعالى (والجواب ان ذلك) اى كونه مستحقا للذم (لسوء مباشرة اسبابه باختياره) يعنى لو قال المعتزلة انه لارازق الا الله وحده فلا نزاع اصلا وكذا لو قال اهل السنة ان القبايح لاتستند الى الله تعالى وما يستند اليه لايكون قبيحا ولايستحق مرتكبه الذم والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم يقل كل منهما على ما يقوله الآخر حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق فى اللغة اسم للقوت المقدر وهو يذكر ويراد به الملك قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يذكر ويراد به الغداء قال الله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها

والدواب لاملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ماحصل الاغتذاء وقيل الخلاف من حيث العبارة لاغير وليس فى التحقيق خلاف وهو الصواب (وكل يستوفى رزق نفسه) اى كل حيوان يأكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفى كالانبياء و بعضه لا لان الحرام لايكون رزقه (حلالا كان اوحراما لحصول التغذى بهما جميعا) اى بالحلال والحرام يعنى كل احد لايزيد رزقه على عمره ولاعمره على رزقه ومازاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده (ولايتصور ان لايأكل انسان رزقه اويأكل غيره رزقه لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله) اى النداء (ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلايمتنع) اى يمتنع ان يكون الرزق بمعنى الملاك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك ان يأكله غيره و بعض اصحابنا نظرا الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا و يؤمرها بالانفاق (والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده) اى يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته يعنى لايتحقق الضلالة وهى سلوك طريق لايوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اى وجدان مايوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولايوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء فى اللبن اذا صار مستهلكا فيه (وفى التقييد) اى بالمشية فى قوله يضل من يشاء ويهدى من يشاء (اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق) على ماقاله المعتزلة (لانه) اى البيان (عام فى حق الكل) اى المسلم والكافر (ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا) المصدر مضاف الى المفعول اى وجدان الله العبد ضالا كما ذهب اليه المعتزلة (وتسميته) اى العبد (ضالا اذ لامعنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى) رد لقول المعتزلة يعنى ان خلق الضلال مختص بالله فتعلقه بمشية الله تعالى مفيد واما الوجدان او التسمية فليس بمخصوص لله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلامعنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لانه ليس

عاما فی حق الکل بخلاف الوجدان والتسمیة (نعم قد یضاف الهدایة الی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم) کانه اشارة الی جواب سائل وهو ان یقال لانسلم ان الهدایة عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلالة والا لماجاز اضافة الهدایة الی النبی علیه الصلاة والسلام بان یقال ان النبی علیه السلام هادولا اضافة الاضلال الی الشیطان بان یقال انه مضل اما الملازمة فلان غیرالله تعالی لیس بخالق واما بطلان التالی لانه جاز الاضافة الیهما فیکو ن الهدایة عبارة عن بیان طریق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله نعم قدیضاف الهدایة الی النبی علیه السلام (مجازا) المجاز هو الکلمة المستعملة فی غیر ماوضع له فی اصطلاح النحاة من جاز الشیٔ یجوزه اذاتعداه واذا استعمل اللفظ فی معناه المجازی فقط جاز مکانه الاول ووضعه الاصلی فعلی هذا یکون المجاز مصدرا میمیا اصله مجوز یستعمل بمعنی اسم الفاعل ثم نقل الی اللفظ المستعمل فی غیر ماوضع له وقدیوجه بان المتکلم جاز فی هذا اللفظ عن معناه الاصلی الی معنی آخر فهو محل الجواز فعلی هذا التوجیه یکون المجاز اسم مکان (بطریق التسبب) کما فی قوله تعالی وانك لتهدی الی صراط مستقیم والمراد البیان والدعوة (کما تسند الی القرأن) فی قوله تعالی ان القرأن یهدی التی هی اقوم لکونه سببا للاهتداء (وقدیسند الاضلال الی الشیطان مجازا) فی قوله تعالی ولاضلنهم والفعل الواحد لایضاف الی الله تعالی والی غیره بجهة واحدة فکان المراد ماقلنا (کما یسند الی الاصنام) مجازا کقوله تعالی حکایة عن ابراهیم علیه السلام واجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس (ثم المذکور فی کلام المشایخ ان الهدایة عندنا) ای عنداهل الحق (خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم یهتد) هذا جواب عن سؤال مقدر تقدیره انه اذا کان الاضلال والاهتداء بخلق الله تعالی فکیف یکون لقوله هداه فلم یهتد معنی لانه کان معناه فی خلق فلم یخلق فلایکون له اذن معنی فاجاب بقوله (مجاز) ای مجازمرسل من قبیل ذکر الملزوم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الی الاهتداء یلازم بخلق الاهتداء (عن الدلالة والدعوة الی الاهتداء وعند المعتزلة بیان طریق الصواب

وهو باطل بقوله تعالى انك لاتهدى من احببت) يعنى لوكانت الهداية
عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى انك لاتهدى اى لاتقدر
على خلق الهداية ولوكان الهداية بيان طريق الصواب لما صح النفى
عن النبى عليه السلام لانه عليه السلام بين طريق الصواب لمن احبه
وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء روى عن سعد بن المسيب عن
ابيه انه قال لما حضرت اباطالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبدالله بن امية بن المغيرة فقال عليه السلام
ياعم قل لااله الاالله كلمة احاج لك عندالله قال ابوجهل وعبدالله بن امية
اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابوطالب آخر ماكلمهم به وانا
على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى فى ابى
طالب وقال الله تعالى لرسوله انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى
من يشاء قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والآخر
احببت ان تهدى ولكن الله يهدى ويرشد من يشاء بدينه وهو اعلم
بالمهتدين يعنى من قدر له الهدى (وبقوله عليه السلام اللهم) الميم عوض
من ياو لذلك لايجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول يا عليه
مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله امنا بالخير فخفف
بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته (اهد قومى مع انه بين) اى
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاهم الى الاهتداء) يعنى ان
الهداية لوكانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلاة
والسلام اللهم اهد قومى معنى لانه عليه الصلاة والسلام بين طريق
الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه
الصلاة والسلام لانه عبث فتعين ان الهداية خلق الاهتداء (والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة) بالفعل (الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء
اولم يحصل وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) اى
من جملة اصول اهل الحق ان ماهو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى

خلا فا للمعتزلة اختلف العقـلاء في انه هل يجب على الله شئ من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لاتجب عليه شئ من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام و الحكم لايثبت الا بالشرع ولاحكم على الشارع الذى هوالله فلايجب عليه شئ ولانه لووجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهومحال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا و ان لايفعل القبيح لها عقلا واما العطف فهو ان يفعل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد اصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان لايفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لايفعل ذلك وغيرذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين (والالماخلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة) لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا (ولما كان له) اى الله تعالى (منة على العباد) بسبب اعطائهم النعم (واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها) اى المذكورات (اداء للواجب) واداء الواجب لايوجب شيئا من ذلك قيل ايجاب الحكمة واقتضاء ها لايغنى عن الامتنان الا يرى ان منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا اوشرعا مع انه لا اختيار له في شفقته على ولده فكيف بمن له اختيار في عدم لطفه ولكنه ارحم لعباده من الوالد لولده كما ورد في الخبر الصحاح فايجاب رحمته وحكمته لاينافي وجوب امتنانه على عباده (ولما كان امتنانه) اى الله تعالى (على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله اذفعل الله لكل منهما) اى من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وابى جهل (غاية مقدوره من الاصلح له) قيل التسوية بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيما يوجب الحكمة كاعطاء

القدرة والعقل والنبي لايوجب التسوية في فضله عليهم والله فضل انبياءه باعطاء النبوة والعقل التام والتأييد بالملك فلذا من عليهم فوق مايمن على غيرهم مع ان النبوة من موجب الحكمة (ولما كان لسؤال العصمة) اى الحفظ عن المعاصي بان يقال اللهم اعصمني (والتوفيق وكشف الضراء) اى دفع البلاء (والبسط) اللهم ابسط (في الخصب والرخاء) عطف تفسير (معنى) اسم كان قيل السؤال من اسباب الحكم الموجبة للاجابة ولذا قال عليه الصلاة والسلام ان الله حيى كريم اذا رفع عبده يديه يستحى ان يردهما صفرا معنى الحياء تغير وانكسار و يغير الانسان من لحوق مايعاقب به و يذم والحياء في حقه تعالى محال فيحمل على مقتضاه و هو وجوب الاجابة (لان مالم يفعله) الضمير المستتر في يفعله راجع الى الله تعالى والهاء عائد الى ما (في حق كل واحد فهو مفسدة) اى ضد المصلحة (له) اى لكل احد (يجب على الله تعالى تركها) اى ترك المفسدة (ولما بقى في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب ولعمرى) العمر والعمر واحد فاذا اقسموا فتحوا العين لاغير لان الفتح اخف عليهم وهم يكثرون القسم بلعمرى ولعمرك فلزموا الاخف (ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر) مفاسد اكثر (اصول المعتزلة اظهر) من ان يخفى (واكثر من ان يحفى وذلك) اى الفساد (لقصور نظرهم) اى نظر المعتزلة (في المعارف الالهية) اى العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية (ورسوخ قياس الغائب) عن الحس (على الشاهد في طباعهم وغاية منشبثهم) اى تمسكهم (في ذلك) اى في وجوب الاصلح (ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها) ان مع اسمه وخبره في موضع رفع بكونه خبر مبتدأ ومبتداؤه غاية قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطى المأمور مايصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما من زمرة البخلاء كما لو امر بالصلوة فلم يعطه القدرة يتحرك بها او لم يعلمه بالصلوة هذا ظاهر اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار (وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) اى اللايق على الله ان يمنع (وقد ثبت) الواو للحال (بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب)

القبر وتنعيم اهل الطاعة (و يريده وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب) اى اكثر الكتب (من الاقتصار) بيان ما (على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء) تعليل للاقتصار (على ان النصوص الواردة فيه) اى فى اثبات عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة من تنعيم اهل الطاعة فى القبر (وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر) اى اليق من ذكر تنعيم اهل الطاعة اى تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون النصوص الواردة فى عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة فى تنعيم اهل الطاعة لايوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة (وسؤال منكر و نكير) اى من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفهما ولم يرصورة مثل صورتهما والنكير بمعنى المنكر من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر بمعنى النكير (وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه) بان يقولا من ربك وما دينك ومن نبيك (قال السيد ابو شجاع) من المشايخ (ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض) والاصح ان الانبياء عليهم السلام لايسألون لان غير النبى يسأل عن النبى فكيف يسأل عن نفسه و يسأل اطفال المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابوحنيفة رحمه الله تعالى فى اطفال المشركين فى السؤال ودخول الجنة وقيل يسألون ويدخلون الجنة ليكونوا خداما للمؤمنين وهم الغلمان المذكورة فى الكتاب الكريم (ثابت كل من هذه الامور الثلثة (بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة) قيد بالامكان لان الممتنع الذى اخبر به الصادق يجب تأويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (اخبر بها الصادق) اى النبى عليه الصلاة والسلام (على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) النار من نار ينور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها الضمير فى عليها عائد الى النار ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشى هو اخر النهار من عشى العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضى الله عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضى الله تعالى

عنه ارواحهم فى جوف طير سود يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم
ارواح الشهداء فى جوف طير خضر تأوى الى قناديل معلقة بالعرش
وارواح آل فرعون فى جوف طير سود تغدو وتروح على النار والآية تدل
على اثبات عذاب القبر لاذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض
عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان
احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثانى ان يكون بدلا من سوء العذاب
ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار
ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما
من النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب)
فانه لما كان اشد العذاب فى الاخرة فيكون العذاب الشديد فى الدنيا قوله
ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء
تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعوله
الاول اى يقول الله تعالى للملائكة يعنى يقال يوم القيمة ادخلوا آل فرعون
قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وهكذا قرأ عاصم
فى رواية ابن بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا
بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الآل نصبا بالنداء
ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للخبرية ادخلوا آل فرعون يعنى قوم
فرعون اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الآل نصبا لوقوع الفعل
عليه (وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا) الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم
النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذى فى القيمة انما
هو عذاب القبر (وقال النبى عليه الصلاة والسلام استنزهوا) اى امتنعوا
(عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلاة والسلام يثبت الله
الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اذا قيل) اى يثبت الله الخ
اذا قيل (له) اى للميت (من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول) الميت
(ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول
الثابت كلمة لا اله الا الله (وقال عليه الصلاة والسلام اذا قبر) اى اذا وضع
(الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير (اتاه ملكان اسودان ازرقان

عيناهما يقال لاحد هما منكر و للاخر نكير الى آخر الحديث و قال عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران) روى اسباط عن السدى رضى الله تعالى عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال ما اقبح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك كان عملك منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه فى قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له انى كنت احملك فى الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملنى فركب على ظهره حتى يدخله النار قال كذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ولانه يقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعنى وبال ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الاثام واصل الوزر فى اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شئ صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح بحال ماركبتك فى الدنيا فاركبنى انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا (وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى) اى عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة و سوءال منكر ونكير (وفى كثير من احوال الاخرة) كالميزان والصراط (متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر) اى متواتر بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها الاتبلغ حد التواتر (وانكر عذاب القبر) و تنعيمه و سوءال منكر و نكير (بعض المعتزلة و الروافض) اول الروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل عليه السلام قد اخطأ و يصلون عليه و الجماعة تقول قال الله عز و جل محمد رسول الله و الذين معه اشداء على الكفار الآية وقال الله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم و لكن رسول الله وخاتم النبيين واستدلوا بقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اى الموت فى الدنيا وقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو فى القبر احياء لكان الاحياء ثلثا فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر لان حياة القبر يعقبه الموت والاماتة اثنتين فى الدنيا وفى القبر اجيب بان اثبات الواحد والاثنين لاينافى الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموتان فى الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حيوة

الآخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا قيل اثبات الواحد فى الآية الاولى
بطريق الحصر فينتفى الزيادة واما حيوة القبر فستمرة الى الحشر والالما استمر
عذابه وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول
بان الاحياء ثلث (لان الميت جماد لاحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال)
وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط
لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن
الراوندى كل ميت حى مدرك لكن اعجزته الآفة عن الافعال الاختيارية
اجيب عن الاول بان انفكاك الادراك عن الحيوة لايعقل اصلا او انفكاك
الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما فى المحبوس فلعل الروح
بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لايتحرك به لعدم كون العنصر
فى حكمه وتصرفه (والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء)
اى اجزاء الميت (او بعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك الالم اولذة التنعيم)
اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد فى القبر حيوة لكن توقفوا فى انه هل
يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة
التى منشأ الافعال الاختيارية قيل ارتكاب المعاصى انما هو اختيار الروح
وشعوره فلابد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لايحتاج الى
عوده الى البدن (وهذا لايستلزم) هذا جواب سائل وهو ان يقال ان
فى خلق الله تعالى نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى النزع الجديد
ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب فى قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه
واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله وهذا لايستلزم (اعادة
الروح الى بدنه ولاان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه) اى على
الميت بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بانا نضع الميت فى قبره ونراه باقيا
بحاله ونضع الميت فى صندوق ضيق لايتصور فيه جلوسه والقاصر
لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق
اوتضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق فى الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته لايشكل عليه جوابه لمنكر
ونكير لان الروح ينطق مسموع كنطق اللسان والملك يسمعه (حتى ان

الغريق) هذا دليل على عدم الاستلزام (فى الماء والمأكول فى بطون
الحيوانات و المصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه و من تأمل
فى عجائب ملكه) وهو عالم المشاهد المحسوس (وملكوته) وهو عالم المغيبات
(وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة)
ونصب فضلا اما على الحال او على المصدر (واعلم) كانه جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج فى بحث
احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم
(انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا و بداية الآخرة
(بين امر الدنيا والآخرة افردها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان
حقية الحشر وتفاصيل مايتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اى مايتعلق
باحوال الآخرة (انها امور ممكنة اخبر بها الصادق) اى الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم (ونطق بها الكتاب و السنة فتكون ثابتة و صرح بحقية
كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشانه) يعنى ان المصنف لم يصرح
بحقية كل واحد من احوال الاخرة عذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت
مرة واحدة وصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بازاء
كل واحد منها قوله حق (فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى)
جمع ميت (من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية) وهى الاجزاء التى يكون
الحيوان خليقته عليها وهى الباقية من اول العمر الى آخره (و يعيد الارواح
اليها حق لقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة) فى جواب من
يحيى العظام وهى رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون الى غير ذلك
من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الاجساد وانكره) اى البعث
(الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه) يعنى شبهة الفلاسفة
ان حشر الاجساد لايتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال
لانه لايتصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق للمعدوم عين ولا اثر حتى
يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته
او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل و اذا كان جواز
وجوده لذاته يبقى جوازه ثانيا كالم يمنعه اولا ثم العدم ينقسم فى علم الله تعالى

الى ماسبق له الوجود والى مالايسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلى ينقسم الى ماسيوجد والى مالايوجد فمعنى الاعادة ان يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذى سبق له الوجود وبعبارة اخرى ان الشئ اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه قادرا على اعادته بعد العدم (وهو مع انه لادليل لهم عليه) اى على امتناع اعادة المعدوم (يعتد به غير مضر بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غير مضر خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) التى صار معها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم اولم يسم) اعلم انهم اختلفوا فى ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء بالكلية او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين اذ لم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما احتج من قال بالايجاد بعد الفناء بالكلية باجماع الصحابة وقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان اجيب عن الاول بان الظاهر ان الصحابة رضى الله تعالى عنهم لم يخوضوا فى البحث عن كيفية فناء العالم وعن الآيات بان هلاك الشئ خروجه عن الصفات المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا والخروج عنها يحصل بتفرق الاجزاء وان بقى دلالته على وجود الصانع وقوله تعالى هو الاول والآخر معناه الاول من كل شئ والآخر منه فلا يدل على فناء العالم بالكلية وقيل معناه التفرد بالالوهية وصفات الكمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية (ماقالوا) اى قال الفلاسفة فى دليل امتناع اعادة المعدوم بعينه وامتناع حشر الاجساد (انه لو اكل انسان انسانا) اخر (بحيث صار) مأكول (جزءا منه) اى من الآكل (فتلك) التاء بمعنى الهاء واللام بمعنى ذا والكاف مشار اليه وكلاهما اشارة الى المؤنث (الاجزاء) اى الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت جزءا للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى الانسانين (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحدا بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (او فى احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك) اشارة الى بيان سقوط ماقالوا (لان المعاد

هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل لا اصلية) فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التى يحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة (فان قيل) من طرف الفلاسفة (هذا) اى البعث (قول بالتناسخ) والطائفة التناسخية سموا تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم نباتى فسخا وبجسم جمادى رسخا والنسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس (لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة) من بيان فى لما (جرد مرد) قال عليه الصلاة والسلام يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلث وثلثين الجرد جمع الاجرد وهو الذى لا شعر على جسده والمراد هو غلام لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبينا للذقن كان تغيير الوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرد صفة لجرد لم يسد لان الجرد قد يتناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى مرد جرد فيحمل المراد على المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثانى غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اتفقوا فى ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصور فى تلك الصورة واما قبله فقد قالوا به طفل (وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهى بئر لها قعر بعيد فحذفت الالف وشدد النون فسمى جهنم وقيل معرب كه افكن يعنى كلخن حمام (ومن ههنا) اى من ان يكون القول بالبعث قوله بالتناسخ (قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ) اى ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحينئذ لم يكن المغايرة بينهما (وان سمى مثل ذلك) اى تعلق النفس للبدن الثانى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسخا كان نزاعا مجرد الاسم) اى النزاع يكون لفظيا غاية ما سمينا فى هذا المثل اعادة الروح

وتسميتهم تناسخا (ولادليل على استحالة اعادة الزوج الى مثل هذا البدن)
اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيته)
اى على حقية اعادة الروح (سواء سمى تناسخا ام لا و الوزن حق) اى
من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال للكفار والمسلمين حق (بقوله
تعالى والوزن يومئذ الحق) فيه وجهان احدهما والوزن مبتدأ يومئذ
خبره و العامل فى الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ و الحق صفة
للوزن او خبر مبتدأ محذوف و الثانى ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف
اى هذاا لوزن و يومئذ ظرف و لايجوز على هذا ان يكون الحق صفة
لئلايفصل بين الموصول والصلة (والميزان عبارة عما يعرف مقادير الاعمال)
ذهب كثيرمن المفسرين على ان له كفتان و لسان و شاهين و قد ورد
فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) فمايستحل
كيفيته يجب تأويله عند المعتزلة لاعند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف
مايستحيل ذاته حيث يجب تأويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية (وانكره
المعتزلة) ذاهبين الى ان المراد بالوزن فى الاية هو العدل و الادراك فمميز
ان الالوان هو البصر و الاصوات السمع و المعقولات العقل فلهذا ذكره
بلفظ الجمع قال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه الاية و الا فالمشهور
ان الميزان واحد اجيب بان الجمع للتعظيم و قيل لكل مكلف ميزان قيل
الظاهر ان نعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص و ان اتحدذاته (لان الاعمال
اعراض ان امكن اعادتها لم يكن وزنها) اى لانسلم اولا ان اعادة الاعمال
ممكنة و لئن سلمنا انها ممكنة ولكن لايمكن وزنها لانها ليست لها خفة
ولاثقلة لانهما لايكونان الابماله مقدار ولامقدار للاعمال (ولانها سعلومة
لله تعالى فوزنها عبث و الجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قدورد
فى الحديث ان كتب الاعمال) اى الصحايف التى كتبت الحفظة فى الدنيا
(هى التى توزن فلااشكال) هذا جواب عن الاستدلال الاول وروى عن
ابن عباس رضى الله عنه يوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن
فيؤتى عمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافرفيؤتى
بعمله فى اقبح صورة و يثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لايؤزن اعمال

الكفار وانما يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات و قيل انه سبحانه وتعالى يخلق فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة وهى علامة للسعادة والشقاوة قيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية و السيئات اجساما قبيحة ظلمانية قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الحق و ثقله عليهم و حق الميزان لايوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا و انما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق الميزان لايوضع فيه الا الباطل ان يخف (و على تقدير تسليم) هذا جواب عن الاستدلال الثانى للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض ولعل فى الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل (لا نطلع عليها) يعنى لانسلم اولا ان افعال الله تعالى التى من جملتها الوزن معللة بالاغراض و العلل الغائية بل انها ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال و ان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها ولعل فى الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لانعلمها (وعدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث والكتاب) اى من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق (المثبت) اى المكتوب (فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى) صفة الكتاب اوحال (للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا) اى مفتوحا وقوله تعالى نخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اى نخرج عمله مكتوبا و يلقاه صفة للكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب (وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) اى سهلا لايناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعنى لم يقل المصنف والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب) والحكمة فى الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصى وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطلعين عليه

(وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر والسؤال حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان سؤال الله تعالى عن العباد حق (لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله يدانى المؤمن) اى يقربه قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله تعالى متعال عنه (فيضع عليه كنفه) اى حفظه بذيل عصمته الكنف الجانب وجناح الطير كنفه الساتر يقال فى كنف الامير اى فى حفظه ومعاونته (ويستره) عطف تفسير (فيقول) الله تعالى (اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول) العبد (نعم اى رب حتى قرره اى جعله مقرا بان اظهر له ذنوبه والجأه الى الاقرار بها (ورأى فى نفسه) اى رأى المؤمن فى ذاته والواو للحال (قد هلك قال الله تعالى سترتها) اى الذنوب (عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم) تقديم انا يفيد التخصيص لان الذنوب لا يغفرها يومئذ الا الله وانما لم يقل انا سترتها عليك لان الستر فى الدنيا كان باكتساب العبد ايضا (فيعطى كتاب حسناته واما الكفار) هذا الخ من تتمة الحديث (والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلائق) اى وسط الخلائق (هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين) والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به الا حرف يفتتح الكلام لتنبيه المخاطب وقيل معناه حقا اهل اللغة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة اذا تلاعن اثنان فان كان احدهما مستحقا اللعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق احدهما اللعنة ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هنالك موضعا فتنحدر فترجع الى الذى تكلم به ان كان اهلا وان لم يكن اهلا لذلك رجعت الى الكفار وفى بعض الروايات الى اليهود هذا السؤال فى الموقف عند الحساب واما قوله تعالى لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فحين حشروا من قبورهم الى الموقف قيل مواقف القيمة الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل على المؤمنين الف سنة وللكافرين خمسون الفا وقد ورد فى الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة صلاها فى الدنيا (والحوض حق) اى من جملة اهل الحق الحوض حق (لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) قال عليه الصلاة والسلام نهر فى الجنة وعدنيه ربى وقيل انه حوض فى الجنة وقيل اولاد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

واتباعه له وعلماء امته اوالقرأن (ولقوله عليه الصلاة و السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه) اى اطرافه (سواء وماؤه) والاصل فى ماء موه لقولهم ماهت الركية تموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ماقبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس (ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه) جمع كوز (اكثر من نجوم السماء) والهمزة فى السماء بدل من واو وقلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (من شرب منها فلا يظمأ) اى لا يعطش (ابدا والاحاديث فيه) اى فى اثبات الحوض (كثيرة) فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذ قلت يجوز استلذاذه بجهات آخر غير قطع العطش اومعناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لايعذب فيها بالظمأ ابدا (والصراط حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق (وهو جسر ممدود على متن) اى ظهر (جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره) اى يمره (اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار) اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فمن استقام فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلاة والسلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة (وانكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين) ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة و النار المشار اليهما بقوله تعالى سيهديهم ربهم ويصلح بالهم و قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة ونحوهما (والجواب ان الله تعالى قادر ان يمكن من العبور عليه و يسهله) عطف تفسير (على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف) اى اللامع (ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة (الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) كالمشى على الماء و الطيران فى الهواء (والجنة حق) الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمى بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر ماتحته سترة واحدة ثم سمى بها

البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم (والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى) لم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ولقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان الجنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لايستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء عندك واما الحديث فانما يعين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله باى محل كان الا يرى ان المصلوب فى الهواء والمأكول فى البطون معذب بالنار اومتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لايقتضى تعيين المحل وكفى بك حجة على هذا ماروى انه عليه الصلاة والسلام صلى صلوة الخوف فقالوا يارسول الله رأيناك فى الصلوة تنالت شيئا ثم تأخرت فقال انى رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولواخذته لاكلتم فيه مابقى الدنيا وقال عليه الصلاة والسلام الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار (تمسك المنكرون) اى الفلاسفة (بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارضين وهذا فى عالم العناصر محال) لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا فى الاصغر لانه لايسعه (اوكانت موجودة (فى عالم الافلاك اوفى عالم آخر خارج عنه) وهوايضا قال (مستلزم الخرق والالتيام وهو باطل) على الافلاك واعلم ان الحكماء والقائلين بعالم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ماورد به الشرع لكن قالوا فى عالم المثال لامن جنس المحسوسات كما قاله الاسلاميون (قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد) لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان (زعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء) وتمسكوا بانهما لووجدتا الآن فامافى عالم العناصر اوفى عالم الافلاك اوفى عالم آخر والكل محال كما قاله الحكيم ولزم

من دليلهم نفي وجودهما مطلقا قال في شرح المقاصد لزوم ذلك ممنوع لان افناء هذا العالم وايجاد عالم الجنة والنار لايستلزم خرق الافلاك فيه تأمل (لناقصة آدم وحوا عليهما السلام) وذلك ان الله تعالى لما خلق آدم واسكنه الجنة التي عليه النوم فكان آدم عليه السلام بين النوم واليقظة فخلق من ضلع من اضلاعه اليسرى حواء فلما استيقظ فقيل يا آدم ماهذه قال المرأة لانها خلقت من المرء فقيل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حي وقيل انما سميت حواء لانها كان على شفتيها حوه يعني خال فيقال لان لونها يضرب الى السمرة فسميت حواء من قولك احوى كقوله عز وجل فجعله غثاء احوى آدم اسم اعجمي كازر وشالخ واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق آدم اومن الادم والادمة بمعنى الالفة (واسكانهما الجنة) وكذا اخراجهما من الجنة فكذا النار اذ قائل بالفصل (والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين) بلفظ الماضي وقوله عليه الصلاة والسلام اعددت لعبادي الصالحين مالاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر (اذ لاضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولافسادا) فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها الآية فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن (قلنا) اى في الجواب عن المعارضة (يحتمل الحال والاستمرار) يعني ان هذه الآية يحتمل ان تكون للاستقبال وتحتمل ان تكون للحال والاستمرار ومقصودكم انما يلزم ان لو كان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار وبالاحتمال لايتم المقصود ويحتمل ان يكون الجعل بمعنى التمليك والتخصيص لا الخلق فلا يصلح حجة لهم (ولئن سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة) اى ولوسلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمتقين واعدت للكافرين ولكن قصة آدم وحوا تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة

والنار مخلوقتين الآن ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان
فى ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا
مصرا وفيه نظر لان الهبوط قد يستعار للانتقال اذا ظهر امتناع حقيقته
اواستبعادها وهناك لبس كذلك (وقالوا) اى المنكرون على عدمهما لانه
(لوكانتا موجودتين لماجاز هلاك) الهلاك فى الاصل انتهاء الشئ فى الفساد
(اكل الجنة) اى الثمر الذى يؤكل بمعنى المأكول (لقوله تعالى اكلها دائم
لكن اللازم) اى دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا
وجهه قلنا لاخفاء فى انه لايمكن دوام اكل الجنة) بعينه لان المراد بالاكل
المأكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه
عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام بانه اذا فنى منه
اى من اكل الجنة (شئ جئ ببدله) يعنى المراد بالدوام الدوام بالنوع
لا الدوام بالجزء والشخص (وهذا) اى الدوام المذكور (لاينافى الهلاك
لحظة على ان الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفى) فى الهلاك (الخروج عن
الانتفاع به) كما فى حين الهلاك (ولوسلم) اى وان سلمنا ان الهلاك يستلزم
الفناء (فيجوز ان يكون المراد به) بقوله كل شئ هالك الاوجهه (ان كل
ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود
الواجبى بمنزلة العدم) قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا للواجب
لكن ينعكس ظله فى مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك
فى نفسه وكان الله ولم يكن معه شئ والان كما كان وهذا قول خارج من طور
العقل حاصل هذا الجواب ان يقال لانسلم ان اللازم باطل لانه لاتنافى بين
هذين الايتين فان المراد من دوام اكل الجنة فى قوله تعالى اكلها دائم هو
الدوام النوعى لا الدوام الشخصى والمراد من الهلاك فى قوله تعالى كل
شئ هالك الا وجهه هو الهلاك اللحظى لا الهلاك الدائمى فلاتنافى بين
الدوام النوعى والهلاك اللحظى وانما التنافى بين الدوام الشخصى والهلاك
الدائمى ولوسلم ان المراد بالدوام الشخصى لكن لانسلم انه ينافى قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به وهو لايستلزم الانعدام و الانتفاء ولو سلم ان المراد بالهلاك هو الانعدام والانتفاء لكن لاينافى قوله تعالى اكلها دائم لان المراد من قوله كل شئ هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته (باقيتان لا تفنيان ولايفنى اهلهما اى دائمتان لايطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ماقيل) كانه اشارة الى ان جواب سائل وهو ان يقال ان قول المصنف باقيتان لاتفنيان ولايفنى اهلهما ينافى ماقيل من ان الجنة والنار تهلكان ولو لحظة فاجاب بقوله وماقيل (من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلاينافى البقاء) جواب اما (بهذا المعنى) اشارة الى قوله لايطرئ عليهما عدم مستمر (على انك قد عرفت) اشارة الى قوله على ان الهلاك لايستلزم الفناء (انه لادلالة فى الاية) وهى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان و يفنى اهلهما) وهم اصحاب جهم ابن صفوان و هو من الجبرية و هم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم و اهل النار اذاقهم الله العذاب بقدر اعمالهم وكفرهم ثم افنى الله تعالى الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله تعالى هو الاول و الاخر و احتجوا بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلابد من فنائها و بان الاحراق يفنى الرطوبة و البنية و هما شرط الحيوة فبقاء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهى القوة الجسمانية كما بين فى موضعه و عن الثانى بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية و الرطوبة كما فى السمندر فانه حيوان مأويه النار لايتأذى به والاولى ان يقال حيوة الجهنمى تفنى و تتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها (وهو) اى مذهب الجهمية (باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه) اى على مذهب الجهمية (شبهة فضلا عن حجة) اى دليلهم لايفيد شبهة اى دليلا ظنيا فضلا عن ان يكون حجة قطعية (والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسعة الشرك بالله) اى الكفر مطلقا وان لم يعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه اوغيره (بغير حق

احتراز عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط فى الدنيا لتعذر الطلب (وقذف) اى شتم (المحصنة) بفتح الصاد وكسرها وهى الحرة المكلفة المسلمة العفيفة وهى احصنها الله تعالى عن القبايح والزنا وبالكسر التى احصنت فرجها من الزنا ويشترط معهما فى الرجم الدخول بنكاح صحيح (والزنا) وهو الوطئ فى قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطئ البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطئ المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه (والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذى يرى لكثرته كانه يزحف زحفا اى يدب دبيبا والمراد ههنا الفرار عن الجيش فى الغزو لكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجرى فيهما التعلم فيخرج المعجزة والكرامة اذ لا شر فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل بشئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلانى وما فعله او تخييل انه قتل فلانا وما قتله واشبه ذلك (واكل مال اليتيم) الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن واما اخذه قضاة الزمان حقا للقسمة فاصله مشروع اذ الم يعين له من بيت المال حق وكميته مشكلة (وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم) اى الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته الالحاد فى اللغة الميل عن القصد ولهذا سمى اللحد لحدا لانه فى ناحيته الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد فى الدين ولحد (وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربا) وهو زيادة احد البدلين فى البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان فى الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم منافعه (وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تأويل شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابى حنيفة رحمه الله وربع دينار عند الشافعى رحمه الله تعالى وثلثة دراهم عند مالك رحمه الله تعالى (وشرب الخمر) وهو المسكر من ماء عنب عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله والمسكر من اى

ماء كان نيا او غيرنى عند الشافعي رحمه الله تعالى (وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة بشئ مماذكر) كالمسكر وان كان من غير العنب او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكايذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين (وقيل كل ماتوعد عليه) الضمير فى عليه عائد الى ما (الشارع بخصوصه) اى الله فى القرأن او الحديث كالحد فى الدنيا والوعيد بالنار فى الآخرة و اكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا (وقيل كل معصية اضر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عليها فهى صغيرة) ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (و قال صاحب الكفاية الحق انهما) اى الصغيرة و الكبيرة (اسمان اضافيان لايعرفا ن بذاتيهما) بل با لاعتبا ر (وكل معصية اذا اضيف الى مافوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى مادونها) فى الاثم (فهى كبيرة) فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة فى الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنا ت دون الكبيرة كما ورد فى الحديث ان الصلوات الخمس و الجمعة الى الجمعة و رمضان مكفرات لمابينهن اذا اجتنبت الكبائر وحملوا عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وعلى ماذكره صاحب الكفاية لايجرى من الفرق بينهما بل معنى لغوى لا كلام فيه (و الكبيرة المطلقة) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة (هى الكفر اذلاذنب اكبرمنه و بالجملة) اى حاصل الكلام (المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لاتخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اى بين الكفر و الايمان يعنى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصـالحة التى هى جزء من حقيقة الايما ن ولا كافر لبقـاء التصديق الذى هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة و لايأتى بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة و اتى الاعمال الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلايكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لاكافر عند المعتزلة

على الاطلاق صحيحا الا ان يكون مرادهم ماذكرنا (بناء) مفعول له
لقوله حيث زعموا (على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) ولقائل
ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة الايمان لزم ان يكون
مرتكب الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل
فلاتثبت المنزلة بين المنزلتين اعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن
الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحيط جميع
الطاعات للتنافى بين الاستحقاقين عندهم رد عليه بقوله تعالى ان الله
لايضيع اجر من احسن عملا وبانه لايحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات
العمر بتناول لقمة من الربا وجرعة من الخمر لمن خدم كريما مائة سنة ثم
خالف امرا من اوامره ثم انهم اختلفوا فى الاعمال فعند ابى على وابى هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل فعل افعال الطاعات
واجبة اومندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك
المندوب مما لاينبغى ان يكون مذهبا للعاقل (و لاتدخله اى العبد المؤمن
فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا اما ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر فانه لاواسطة بين الكفر و الايمان) قيل ان النص قد نطق
بصدور العصيان عن الانبياء عليهم السلام فلااقل من الصغيرة فان
قالوا بكفر الانبياء عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا فقد تركوا مذهبهم
فظهر بطلان قولهم (لنا) اى دليلنا على ان مرتكب الكبيرة
مؤمن لاكافر (وجوه الاول ما سيجئ من ان حقيقة الايمان) اى
الايمان الشرعى (هو التصديق القلبى فلايخرج المؤمن عن الاتصاف به)
اى بالتصديق القلبى (الا بمانا فيه) وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار
باللسان و تصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فما لم يتبدل التصديق
بالتكذيب و الاقرار بالانكار لايوصف بكونه كافرا و اذا لم يكن كافرا كان
مؤمنا فلاواسطة بين التصديق والتكذيب الابالشك و التوقف وانه كفر
بالاتفاق (ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة فى الزنا اوحمية اوانفة)
كلاهما بمعنى الغيرة (اوكسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب)
من الله تعالى (ورجاء العفو) العفو محو الجريمة من عفا اذا درس

(والعزم) العزم فى اللغة توطين النفس على الفعل (على التوبة) التوبة عند المعتزلة علة موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة و التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية و اذا وصف بها البارئ تعالى اريد بها الرجوع عن العذاب الى المغفرة والتوبة على ضربين ظاهر و باطن فالظاهر هى التوبة من الذنوب الظاهرة وهى مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات و الباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهى الغفلة عن الذكر حتى يتصف به بحيث لو صمت لسانه لم يصمت قلبه وتوبة النفس قطع علايق الدنيا والاخذ باليسير من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال فى ممر الاوقات بانواع الخلوات والتكفر فى بواطن الايات وآثار المصنوعات الملكوتيات و ترك التطلع للكرمات والاعجاب بالنفس لما يرد عليه و يلقبه (لاينافيه) اى لاتنافى الاتصاف بالايمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله لاينافيه خبره (نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اليس الاقدام على الكبيرة كفرا اصلا فاجاب بقوله نعم (اذا كان بطريق الاستحلال) اى عد الكفر حلالا او طلب الكبيرة حلالا (و الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب) اى تكذيب الله تعالى ورسوله (ولانزاع فى ان من المعاصى) اى بعض المعاصى (ما جعله الشارح امارة التكذيب و علم كونه) اى كون ماجعله الشارع (كذلك) اى امارة معنى كذلك الكاف فى موضع رفع اى الامر كذلك و يجوز ان يكون نصبها صفة لمصدر محذوف (بالادلة الشرعية كسجود) جمع ساجد (الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مماثبت بالادلة انه كفر) فاذاوجد ذلك العلامة ارتفع التصديق القلبى ولايكون الاقرار باللسان معتبرا (و بهذا) اى بماذكرنا من قولنا ولانزاع فى ان من المعاصى الى آخره (ينحل ما يقال من الايمان اذا كان عبارة عن التصديق و الاقرار ينبغى ان لايصير المقر) باللسان (المصدق) بالقلب (كافرا) بسبب (بشئ عن افعال الكفر و الفاظ ما لم يتحقق منه التكذيب او الشرك الثانى الايات و الاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى) اى على مرتكب الكبيرة

(كقوله تعالى ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص) فى القتلى (وكقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) يعنى صادقا فى توبته ويقال تنصحون لله تعالى فيها من غير نفاق سئل عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه عن توبة النصوح قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لايعود اليه ابدا (وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهى كثيرة) اى الايات والاحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على مرتكب الكبيرة كثيرة حاصل الوجه الثانى ان يقال ان الكبيرة لوكانت تخرج المؤمن عن الايمان وتدخله الكفر لما اطلق الله تعالى فى آياته ورسوله فى احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن اللازم باطل لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم (الثالث اجماع الامة) الاجماع العزم على امر محكم لايخالف وقيل وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى عصر على حكم شرعى (من عصر النبى عليه الصلاة والسلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء) معطوف على بالصلوة (والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق) متعلق باجماع الامة (على ان ذلك) اى الصلوة والدعاء والاستغفار (لايجوز لغير المؤمن) يعنى ان مرتكب الكبيرة لو لم يكن مؤمنا لما اجتمعت الامة بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير تفرقة بين المطيع والعاصى والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار غير جائز واللازم باطل وكذا الملزوم (احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق) من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلث الاولى التغابى وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو درجة التغابى او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة

عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا
الفسق قسما ثالثا نازلا بين المنزلتين المؤمن والكافر (اختلفوا فى انه)
اى الفاسق (مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج
اومنافق وهوقول حسن البصرى) المنافق فى اللغة اشتقاقه من نافقاء
اليربوع ويكون لليربوع جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء فيظهر نفسه
فى احدهما ويخرج من الآخر ولهذا سمى المنافق منافقا لانه يظهر عن
نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام الى الكفر احتج الحسن البصرى بقوله
عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا حدث كذب
واذا ائتمن خان وبان من اعتقد ان فى البيت مهلكا لم يدخل فيه ولو دخل
فيه علم انه غير معتقد وجوابهما مامر من الوجوه الثلثة ان الكبيرة لاتخرج
عن الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان هذه الثلث اذا صارت ملكة
لشخص آية نفاق والافلا قيل كل فعل اصر عليه الفاعل كان ملكة فعلم
منه ان اصرار الكبيرة آية النفاق (فاخذنا بالمتفق عليه) اى على الفاسق
(وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
عنه) اى عن الوجه الاول (ان هذا) اى المذكور من الدليل (احداث
للقول المخالف لما اجمع) اللام متعلق بمخالف (عليه السلف من عدم)
هو بيان ما فى لما (المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا) لان المخالف
ماعليه القدماء باطل لامحالة (الثانى) اى الوجه الثانى للمعتزلة (انه)
اى مرتكب الكبيرة (ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه الصلاة والسلام لايزنى الزانى
حين يزنى وهو مؤمن) وجه الاستدلال بهذا الحديث هو ان يقال ان قوله
وهو مؤمن وقع حالا من قوله لايزنى الزانى اى لايزنى الزانى حال كونه مؤمنا
(لاايمان لمن لاامانة له) وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عليه الصلاة
والسلام سلب الايمان عمن لايحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبائر
(ولا كافر معطوف على قوله ليس بمؤمن لما تواتر من ان الامة كانوا لايقتلونه)
اى مرتكب الكبيرة (ولايجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه) اى مرتكب
الكبيرة (فى مقابر المسلمين والجواب عنه) اى عن الوجه الثانى (ان المراد

بالفاسق فى الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق) بدليل ما بعده
من قوله تعالى وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون (والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر) اى المنع (عن المعاصى) على
معنى ان هذه الافعال لبست من شان المؤمن كانها تنافى الايمان ولايجامعه
ويجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (بدليل الايات)
هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو
الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ
و المبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك و غيره و ذكر العام و ارادة الخاص
لايجوز لان العام لايدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله
بدليل الآيات والاحاديث يعنى ان بعض الآيات والاحاديث يدل صراحة
على ان الفاسق مؤمن و بعض الآيات والاحاديث يدل اجمالا عليه فحمل
المجمل على المفصل لا ن القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس
(والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلاة والسلام
لابى ذر رضى الله تعالى عنه لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق) قوله
وان زنى وان سرق مقول القول (على رغم انف ابى ذر) حين قال عليه
الصلاة و السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله
وان زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه السلام وان زنى
وان سرق على رغم انف ابى ذر (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة
فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى و من كفر بعد ذلك) اى الايمان
(فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم) اى من لم يعمل
(بما انزل الله فاولئك هم الكافرون و كقوله عليه الصلاة والسلام
من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب) معطوف على فان الفاسق
(مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب و تولى) اى
اعرض اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (لايصليها)
اى لايدخل النار (الا الاشقى الذى كذب ان الخزى اليوم) واصل الخزى
ذل يستحى منه و الخزى ههنا لاعموم له عندنا فلايلزم انحصار الخزى
مطلقا فى الكافر او نقول المراد على عموم الخزى الكامل فيلزم انحصار

افراده و فى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه (والسوء على الكافر الى غير ذلك) والسوء بالفتح الرداء والفساد و بالضم الضرر والمكروه (والجواب انها) اى النصوص (متروكة الظاهر) فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا ولا نزاع فى كفره والفاسق محمول على الكامل فى فسقه لان مطلق الفسق لا ينحصر فى الكفر بعد الايمان والعذاب على كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا بمكذبين والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر (للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع) معطوف على النصوص (المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم و الله لا يغفر ان يشرك به) اى بالله الاشراك جعل احد شريكا باحد والمراد ههنا اتخاذ اله غير الله تعالى اى الكفر مطلقا لا يغفر فان الكافر مطلقا من الايمان له فان اظهر الايمان فمنافق وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين فكتابى وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهرى وان كان مع اعتراف النبوة واظهار الشرع فزنديق (باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) وهو الاشعرى الى جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرورة لاحد (وانما علم عدمه) اى عدم الغفران (بدليل السمع) لان عند الاشعرى لا يقبح من الله شئ (وعند بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة) اى يرد عليه لا نسلم ان قضية الحكمة ذلك فعل فى العفو حكمة لا نعلمها يؤيده قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ولو سلم فلم يكن الثقيفة الدنيوية من اباحة ذم الكافر وسبه وضرب الجزية عليه قيل لما اخبر بعذر الكفار فى السفر علم منه ان قضية الحكمة ذلك لا لعفو ولا لمجاز ان الدنيا فقط لكن بقى عليه ان امتناع مغفرته بقضية الحكمة موجوده وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة مقول بالاشتراك على معنيين الاول كون الحى بحيث يعلم الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر وثانيهما

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة (التفرقة بين المسيئ والمحسن) لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسيئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف فى ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها (والكفر) اى والحال ان الكفر (نهاية فى الجناية) المصيبة (لاتحتمل) صفة الجناية (الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلايحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده) اى الكفر (حقا ولايطلب له) اى للكفر (عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه) اى عن الكفر (حكمة وايضا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها ينافى الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا (هو) اى الكفر (اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد) يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا (وهذا) اى الكفر (بخلاف سائر الذنوب ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها) والتوبة ان يرجع عن القبايح ويعزم على ان لايعود روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلوته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال ياامير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضى من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل مالابد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لايعود فى المستقبل قال الامدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلامتين وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولوندم على المعاصى لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لايكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لايذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لاتصح لان ندم المعصية

لكونها معصية يعم معاصى الازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما
بين العبد و بين الله تعالى و هو الزنا واللواطة و الغيبة و البهتان اذا لم يبلغ
ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيمابين العبد و بين الله تعالى
فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ اى الذى بهته واغتابه فاذا جعله
للذى بهته فى حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفرله وكذلك
اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعله زنا
ذلك الرجل فى حل فان الله تعالى لايغفر له لانه ههنا خصمه الادمى واذا
جعل زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفرله ويكتفى بحل
منه ولايذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته فى حل وعفو
وعن كل خصومة بينى وبينك و ذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول
والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم
السالفة ما لم يذكر الذنب لايغفرله و ذنب فيمابينه و بين اعمال الله تعالى
وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لايكفيه مالم يقض
الصلوة و غيرها لان ههنا لم يأت بالتوبة على شرطها و شرط التوبة
ان يؤدى ماترك فاذا لم يؤد ماترك فكانه لم يتب وذنب بينه و بين عباد الله
تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم اويشتمهم فهذا كله التوبة
لاتكفيه مالم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانهم قالوا ان السيئات
يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الوافرة تحبط
جميع الطاعات للتنافى بين الاستحقاقين عندهم رد عليهم بقوله تعالى ان الله
لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال
طاعات العمر بتناول لقمة من الربا اوجرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة
ثم خالف امرا من اوامره (و فى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على
ثبوته) اى على ثبوت العفو يعنى فى المتن من تقرير الآية لان المصنف قال
و يغفر مادون ذلك والآية فى الاصل العلامة الظاهرة و يقال للمصنوعات
من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات
القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لانها آية تبين ايا من اى
اومن اوى اليه واصلها اوية كثمرة اواوية كثرة ابدلت عينها على غير

قياس اواية كرملة فاعلت اواية كرمكة فاعلت اوآية كقائلة لحذف فت
الهمزة تخفيفا (والايات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) نحو قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب وقابل التوب وقوله الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون (والمعتزلة
يخصصونها) اى المغفرة (بالصغائر و بالكبائر المقرونة بالتوبة) يعنى ان
الله تعالى يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير
المقرونة بالتوبة رد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص ما
دونه و ايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء
قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشية الله تعالى
(وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة)
كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها وقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ان
الفجار لفى جحيم الوعد يستعمل فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته
شرا فاذا سقط الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة و فى الشر الايعاد
والوعيد وقد اوعده اى وعد العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب
على الكبيرة لزم تخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال حاصل الوجه
الاول ان يقال لو كان الله يغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر
المطلقتين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين فى الايات والاحاديث لكن
اللازم باطل وكذا الملزوم (والجواب) على الوجه الاول (انها) اى الايات
والاحاديث (على تقدير عمومها) اى على المؤمنين والكافرين يعنى لا نسلم
ان تلك الايات والاحاديث عامة فى جميع العصاة لاحتمال ان يكون مختصة
ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذى خص منه البعض (انما تدل على
الوقوع) اى وقوع العذاب (دون الوجوب) اى وجوب العذاب حتى
لا يجوز مغفرة قيل اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة
من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب (وقد كثرت) اى
والحال قد كثرت (النصوص فى العفو) اى عفو العصاة (فتخصص المذنب
المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم) من اهل السنة اى فى الجواب

عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضى عند الشافعى (ان الخلف كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف) اى كيف يجوز الخلف من الله تعالى فى الوعيد (وهو) اى الخلف (تبديل للقول وقد قال) الواو للحال (الله تعالى مايبدل القول لدى) يعنى لاخلف لوعدى وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلاتبديل له وقال بعضهم مايبدل القول لدى لايكذب عندى فلايغير القول عن جهته لانى اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم (الثانى ان المذنب اذا علم انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك) اى عدم العقاب (تقريراله) اى للعبد (على الذنب واغراء للغير عليه) اى على الذنب (وهذا) اى التقرير والاغراء (ينافى حكمة ارسال الرسل) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصى (والجواب ان مجرد) جواز (العفو عن الكبيرة لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف) اى كيف يكون موجبا للظن (والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع) فحينئذ يكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلايلزم من الوهم عدم وقوع العذاب للاغراء (بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا) الباء زائدة اى كفاه (ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها) اى الصغيرة (ام لالدخولها) اى الصغيرة (تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وهذا يدل على جواز مؤاخذته تعالى بمادون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم على الاعم يستدعى جواز الحكم على الاخص (ولقوله تعالى لايغادر) اى لايترك (صغيرة ولا كبيرة الا احصيها) اى عدها (والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الايات والاحاديث) الدالة على جواز العقاب على الصغيرة (وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنبت الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) اى صغائركم يعنى نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم دعوى المعتزلة لان دعويهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على تقدير

الاجتناب (واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل) فيفيد الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر سيئاته جوازا لاوجوبا بالنصوص الواردة فى عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على مقابل الصغائر تفيد تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم) اى اسم الكبائر هذا سؤال مقدر وهوان يقال لانسلم ان المراد من الكبائر هى الكفر لانه لوكان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذى هوالكبائر بل قيل وان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر ليس هو الكفر لان الكفر واحد لاتعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر فلايكون الجواب المذكور جوابا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله وجمع الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك (وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم) اى فى الكفر (اوالى افراده) معطوف على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ماتمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع) وهوتجتنبوا (بالجمع) وهو كبائر (تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم) اى ركب كل فرد من افراد القوم دوابهم (ولبسوا ثيابهم) اى لبس كل احد منهم ثيابهم فحينئذ يكون معنى الاية ان تجتنبوا انواع الكفر وان يجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم (والعفو عن الكبيرة) اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة جائز هذا مذكور فيماسبق اى فى قوله و يغفر مادون ذلك (الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفوكما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به) اى بالعفوقوله (اذالم تكن عن استحلال) وهو عدالشئ حلالا او يطلب كون الشئ حلالا قيل عفوها اذهابها ومحوها كماقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعنى مكان الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصمة والطاعة و يقال انه يبدل الله تعالى فى الاخرة مكان عمل السيئات حسنات وروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيمة اذا اعطى كتاب الانسان اليه فيرى فى اوله المعاصى وفى آخره الحسنات فلمارجع الى اول الكتاب رأى كله حسنات

فحينئذ لاتكرار (والاستحلال كفر) اى اعتقاد حلها صغيرة او كبيرة اذا علم
حرمتها بدليل قطعى بخلاف استحلال البنج فان فى حرمته خلافا كما ذكر
فى التوضيح وفى شرح المجمع لابن ملك (لما فيه من التكذيب المنافى) للتصديق
القلبى (و بهذا) اى باستحلال المعصية (يؤول النصوص الدالة على تخليد
العصاة فى النار) كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار خالدين فيها والفرق بين السيئة والخطيئة والسيئة قد يقال
فيما يقصد بالذات والخطيئة فيما يقصد بالعرض لانه من الخطاء وكقوله
تعالى من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها ابدا (او على سلب
الايمان عنهم) معطوف على تخليد العصاة مثل قوله تعالى وماهم بمؤمنين
(والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار) مثل الاولياء والعلماء والزهاد فى حق
اهل الكبائر فى الحشر و بعد دخول النار فى حق اهل الكبائر فان قلت
الحكم فى المكروه ان يستحق مرتكبه حرمان الشفاعة كما ذكر فى التلويح
فيكون حرمان اهل الكبائر اولى قلت استحقاق حرمانها لايوجب حرمانها
بالفعل (خلافا للمعتزلة وهذا) اى الخلاف (مبنى على ماسبق من جواز
العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم) اى المعتزلة
(لما لم يجز العفو لم تجز) اى الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة
جائز عندهم اذا اجتنب الكبائر مع ان الشفاعة لها لاتجوز قلنا العفو عن الصغيرة
واجب عندهم والشفاعة انما تكون لجائز الطرفين لترجح احدهما (لنا
قوله واستغفر) خطاب للنبى عليه الصلاة والسلام (لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات) اى لذنب المؤمنين والمؤمنات وقد مر ان مرتكب الكبيرة
مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعة لهم (وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب) اى طريق (هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا) اى وان لم يدل على ثبوت الشفاعة
فى الجملة (لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق بأسهم) البأس الشدة ومنه يقال لابأس عليك يعنى لاشدة عليك
فيقال لهذا سمى الحرب البأس لان فيه شدة (معنى) اسم كان (لان مثل
هذا المقام) اى مقام تقبيح حالهم (يقتضى ان يوسموا بما يخصهم) اى

الكفار (لابما يعمهم وغيرهم) فبهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين اما الشفاعة لدرء العذاب اولزيادة الثواب فالاية عنه مطلق فيجرى على اطلاقه (وليس المراد) من هذه الاية (ان تعليق الحكم) وهو عدم نفع الشفاعة (بالكافر يدل على نفيه) اى الحكم عما عداه فثبت الشفاعة للمؤمنين (حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة) تميز (على من يقول بمفهوم المخالفة) يعنى انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم تفد شفاعة الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل باسلوب هذا الكلام و مقتضى الكلام يعنى بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين معنى عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم المخالفة وهو ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعى دون البعض الآخر كالحنفى (و قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى) اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احادها حد التواتر (واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولاتقبل) بالتاء والياء (منها) اى من النفس (شفاعة) هذه الآية نزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحاق ذبيح الله ردا عليهم يعنى لاينفع فى ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس مؤمنة نفعا (وقوله تعالى وما للظالمين من حميم) اى قريب (ولاشفيع يطاع) اى يقبل (والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة) يعنى لانسلم اولا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص و عموم الازمان وعموم الاحوال لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا ان هذه الآيات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الآيات الدالة على ثبوت الشفاعة و بين الآيات الدالة على نفيها لان المعارضة فى كلام الله تعالى غير جائزة

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصغائر مطلقا) اى سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة او بعدها بالتوبة (وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب) اى طلب زيادة الدرجة للمشفوع يعنى قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب (وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر (ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) اى المعتزلة (فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب باقتضاء الكرم ووجوبه لاينافى ثبوته (واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية) لا على ماذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لاتكون الا لدفع المضار والا لكنا شافعين للنبى عليه الصلاة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ورد عليه ان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا اعلى قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له فى طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لايطلق للشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم تطلق على دعائه للنبى عليه الصلاة والسلام اما لاشتراط العلو فى الشفيع اولاشتراط العجز فى المشفوع له ثم اعلم بان زيادة الدرجة بدعاء الغير جائز اتفاقا واما الشفاعة تطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور فبحث لغوى لابحث فيه كذا اطلاقه على تحقيق الكافر بدعاء الرسول كما ورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة) اى من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار (لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) اورد عليه ان حسنات الكافر محيط بالكفر وسيئات المؤمن معفو باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنة الكافر تؤثر فى نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر فى نقص ثوابه

وقيل الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل فعلى الجوابين لايتعين الخروج من النار كما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة فى الارض ويقال الذرة ما يرى فى شعاع الشمس الخير يجئ على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اى المال والثانى الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اى ايمانا والثالث الافضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اى اجر (ونفس الايمان) هذا جواب مايقال وهو ان يقال يمكن ان يرى العاصون ثواب ايمانهم اولا ثم جزاء عصيانهم اجاب بقوله ونفس الايمان (عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه) اى عمل خير (قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه) اى رؤية جزاء عمل الخير قبل دخول النار (باطل بالاجماع) لانه لو جوزى لزم دخوله فى الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لايكون الا فى الجنة ولو دخل فى الجنة كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لايلزم من دخوله فى النار ان يكون خالدا فيها لان الخلود فى النار مختص بالكافرين (فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الفردوس البستان الذى فيه الكرم والاشجار والجمع فردوس ومنه جنة الفردوس (الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا) دليل عقلى (الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل) اى والحال قد جعل الخلود (جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به) اى بالخلود فى النار (غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون) الله (عدلا) لاستوائه مع الكفر فى الابدية يرد عليه جواز التفاوت بالشدة والضعف (وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم) الذى لا يصدر عنه ذنب وعصيان (والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبت الكبائر ليسوا) اى المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا

اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ما سبق من اصولهم) اى المعتزلة
(والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلاتوبة لوجهين
الاول انه) اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب
(مضرة خالصة دائمة) اى لاينقطع ابدا (فينافى استحقاق الثواب الذى
هو منفعة خالصة دائمة) و المتنافيان لايجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة
كما تحبط بالكفر يرد عليه ان ابطال السيئة بالحسنة اولى من العكس
كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ولقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها الاية قال ابوعلى وابو هاشم ان المعاصى تحبط الطاعات
اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصى (والجواب منع
قيد الدوام) بان يقال لانسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل مضرة
خالصة فلاتنافى بين الثواب و العقاب بل يعاقب ثم يثاب و لو سلم تنافيهما
فلايلزم منه تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات
والمضرة الدائمة من جهة المعصية و لو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى
كما مر (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب و انما
الثواب فضل من الله و العذاب عدل فان شاء عفاه و ان شاء عذبه مدة
ثم يدخله الجنة) بان يقال لانسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلاتوبة
يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب (الثانى
النصوص الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات
بلاتوبة (كقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
تعالى ومن يعص الله و رسوله ويتعد) اى يتجاوز (حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاؤلئك اصحاب
النار هم فيها خالدون و الجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) اى لاجل
كون المؤمن مؤمنا (لايكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود)
اى جميع المنهيات و المشروعات (وكذا من احاطت به خطيئته و شملته
من كل جانب) والضمير البارز فى شملته راجع الى من (ولوسلم انه غيركافر)
اى ولوسلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قديستعمل فى المكث الطويل
كقولهم سجن مخلد) فخلود الكفار لامعارض له فيبقى على ظاهره

وخلود اهل الكبائر له معارض فيحمل على المكث الطويل قال حجة الاسلام الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته و دعوته وهم المجاورون لدار الاسلام لاعذر لهم فهم الخالدون فى النار و منهم من بلغه الاسم دون الصفة و سمعوا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة و منهم من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقين معذور فى الكفر ونقل مثله عن الاشعرى (ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) اى عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار (كما مر) اعلم ان اهل النار لم يقنط من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة و النار و نودى اهلهما بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب و لم يتألموا حتى ال امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه و تعذبوا به كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد (والايمان فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله) معنى الاذعان يقال اذعن فى بحق اى طاوعنى لما كنت التمس منه (وجعله صادقا) اى جعل حكم المخبر صادقا (افعال) اى الايمان من الافعال (من الامن) والهمزة فى الاصل للتعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى ان المصدق صار ذا امن من تكذيبه لغيره فقوله (كان حقيقة امن به) اى لفظ امن به (امنه) اى المخبر (التكذيب) اى عن التكذيب (و المخالفة) بكلمة الظن اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا الذى هو من الامن (يتعدى) اى الايمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان والقبول (كما فى قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام) لابيهم (وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق و بالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كما فى قوله عليه الصلاة و السلام الايمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل عن الرسول عليه الصلاة والسلام ما الايمان (الحديث) اى اقرأ الحديث او تم الحديث (اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كما قال بعض المحققين (ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر) اى ليس تصور نسبة الصدق الى الخبر او المخبر (من غير اذعان و قبول بل هو اذعان و قبول لذلك) اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر او المخبر فى القلب (بحيث يقع عليه

اسم التسليم) اى للانقياد و تسميته تسليما الزياده توضيح بمعنى الاذعان (على ماصرح به الامام الغزالى) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار (و بالجملة هو) اى الايمان والتصديق المعنى الذى يعتبرعنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور) حيث يقال تعليل لقوله المقابل (فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور و اما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اى صرح بان التصديق المنطق هو التصديق اللغوى بعينه المعبرعنه بكر ويد ن (فلو حصل هذا المعنى) اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا لتعظيمه لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (و الانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه الصلاة و السلام وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنار و سجود الصنم (علامة للتكذيب و الانكار و تحقيق هذا المقام على ماذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورده فى مسئلة الايمان و اذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايما ن فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق النبوى (اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ماعلم بالضرورة) اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول با لخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضا ن والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهر من دين محمد عليه الصلاة و السلام قوله ما علم بالضرورة يخرج مالايعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لايكون منكر الاجتهاديا ت كافرا (مجيئه به) والضمير فى مجيئه عائدا الى مافى ماعلم والضمير فى به عائد الى النبى

عليه الصلاة والسلام من عند الله اجمالا) اى تصديقا اجماليا (وانه) اى الاجمال (كاف فى الخروج عن عهدة الايمان) يعنى فى جاء المجئ من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا (فلا ينحط درجته) اى درجة التصديق الاجمالى (عن الايمان التفصيلى) اى من امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات (فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لايكون مؤمنا الا بحسب اللغة) لان الايمان فى اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق (دون الشرع لاخلاله) اى المشرك (بالتوحيد) اى توحيد الله الذى هو من جملة ماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان اللغوى (واليه) اى الى عدم ايمان المشرك (لاشارة بقوله تعالى ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال الشرك ثلثة اولها ان يعبد غيره والثانى ان يطيع مخلوقا بما يأمره من المعصية والثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والآخران معصية فلابد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوى (والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق ركن منه لايحتمل السقوط اصلا) اى لا فى حالة الاختيار ولا فى حالة الاكراه حتى لوزال التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اى يحتمل السقوط (كما فى حالة الاكراه) حتى لووجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزء فى الحالين جائز فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط مقدر فى حكم الثابت كما فى حالة الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارية فيه مناب اقراره (فان قيل قد لايبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله فى القلب واما حال التذكر

فلاذهول عما فى القلب و ان ذهل عن تذكره و حصوله فى القوة الدارك‍ه
(ولوسلم فالشارع جعل المحقق) اى التصديق القلبى (الذى لم يطرأ عليه)
اى لم يعرض على المحقق (مايضاده فى حكم الباقى) فان التصديق وان
لم يبق فى حالة النوم والغفلة الا انه فى حكم الباقى لانه لم يطرأ عليه مايضاده
(حتى كان المؤمن) لفظ المؤمن (اسما لمن امن فى الحال او الماضى
ولايطرأ) اى و الحال لايطرأ (عليه) اى على الايمان (ماهوعلامة
التكذيب هذا الذى ذكره) اى الذى ذكره المصنف (من ان الايمان)
بيان الذى (هو التصديق و الاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء)
خبرهذا الذى (وهو) اى ما ذكر (اختيار الامام شمس الائمة) السرخسى
(وفخر الاسلام) صاحب بزدوى وهوالمروى عن ابى حنيفة وهو الاولى
لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فيجب لكل منهما حصة من الايمان
فالتصديق حصة الروح و الاقرار حصة الجسد و انما خص الاقرار به
لكونه اخف وابين من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققين الى انه)
اى الايمان (التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط) لانه جزء من الايمان
(لاجراء الاحكام فى الدنيا) كالصلوة عليه فى وقت موته (لما ان التصديق
بالقلب امر باطن) لايطلع عليه احد (لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهومؤمن عندالله) لان التصديق القلبى الذى هو
حقيقة الايمان موجود (وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا) لانتفاء شرطه
واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لايكون تارك الاقرار مؤمنا
عند الله تعالى و لايستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فيما اذا قدر
التكلم وتركه لاعلى وجه الاباء اذ العجز كالخرس مؤمن وفاقا و المصر على
عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الانكار (و من اقر
بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس) يعنى مؤمن فى احكام الدنيا
وان لم يكن مؤمنا عندالله تعالى (وهذا) اى ما ذكر من ان الايمان هو
التصديق القلبى و الاقرار باللسان لاجراء الاحكام فى الدنيا هو اختيار
الشيخ ابى المنصور والنصوص مفاضدة) اى مقوية (لذلك) اى لكون
الايمان هو التصديق بالقلب و الاقرار شرط (قال الله تعالى اولئك كتب

فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان) الاطمينان سكون النفس عن الاضطراب لشبهة (وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبهم) لايقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوى الذى هو جزء الايمان الشرعى خصه بالذكر لكونه اصلا مستتبعا لغيره فلا ينفى كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل فى عبارة الشارح رحمه الله تعالى هو المعنى الشرعى فيكون الاقرار ركنا آخرا حتما لا عن دليل قيل كفى به دليلا انه لم يحكم على ايمان احد الا بعد اقراره (وقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك) اى اسامة تصديقك (وقال عليه السلام لاسامة) رضى الله عنه (حين قتل) اى اسامة رضى الله تعالى عنه (من قال) مفعول قتل (لا اله الا الله هل شققت قلبه) اى قال عليه الصلاة والسلام ولم قتلته يا اسامة قال اسامة علمته انه ما قال بقلبه قال عليه الصلاة والسلام هل شققت قلبه (فان قلت نعم الايمان هو التصديق القلبى لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام الورود على المذهبين السابقين لان المفهوم منه ان الايمان عبارة عن التصديق باللسان هو الاقرار لا عن المجموع المركب من التصديق القلبى والاقرار عن التصديق القلبى فقط كما هو المفهوم من المذهبين السابقين ولكن الظاهر ايراده على المذهب الذى هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبى (والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفساره عما فى قلبه) فعلم من معرفة اهل اللغة ومن قناعة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه رضى الله تعالى عنهم ان الايمان هو التصديق باللسان دون المجموع المركب منهما ولا التصديق القلبى (قلت لا خفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب) اى ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حتى لو فرضنا) هذا دليل على ان التصديق عمل القلب لا عمل اللسان (عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبى) اى الاذعان والقبول (لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى

صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمن به) اى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم يعني وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لوفرضنا الى آخره الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لايتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب اوتصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن بشرط الدلالة على التصديق القلبي وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لايتوجه عليهم لعل مراد الشارح تأييد المذهب السابق لا الرد على مخالفتهم (ولهذا) اى ولاجل ان مجرد الاقرار باللسان لايكفي فى الايمان (صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان) وهو القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب (قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى وقالت الاعراب آمنا) باللسان دون القلب (قل لن تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) اى الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن (واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ماذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلايكون ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا عنه (ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيمابينه وبين الله تعالى والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لايكفي فى الايمان فعل اللسان) بل لابد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبي (وايضا) يحتمل ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة لذلك فيكون المعنى كما ان النصوص متعاضدة لذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الجوابين السابقين فيكون المعنى كما ان الجوابين السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبي كذلك الاجماع المنعقد على ذلك (الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

ومنعه سنه) اى من الاقرار باللسان (مانع من خرس و نحوه فظهر)
مماذكرنا (ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على مازعمت الكرامية)
اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار كذا فى شرح المقاصد
والمذكور فى تفسير القاضى مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة
اذاخلى قلبه عن الاعتقاد حتى لواعتقد خلافه لم يكن مؤمنا يمكن التوفيق
بينهما بان ماذكره القاضى الايمان المنجى من النار و الاول هو الايمان
مطلقا (ولماكان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان و عمل بالاركان اشار) المصنف (الى نفى
ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهى تتزايد فى نفسها) يومافيوما ساعة
فساعة (والايمان لايزيد و لاينقص فههنا) اى فى بحث الايمان (مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبى) اى ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى
كماذهب اليه ابو منصور او التصديق مع الاقرار كماذهب اليه غيره فعلى
كلا التقديرين لوكان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة عبارة
عماذكر وهو خلاف ماثبت فى الدليل (و لانه قد ورد فى الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف
عليه) اى العطف يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس بداخل فى الايمان
لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله قوله مع القطع بان العطف
الى آخره ممنوع لجواز ان يعطف على الشئ مايدخل فيه لنكتته كما قال الله
تعالى تنزل الملائكة والروح والنكتة ههنا ان الاعمال ثمرات الايمان فالايمان
بلاعمل كشجر بلاثمر (و ورد فى الكتاب ايضا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما قوله فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهومؤمن) وهذه
الجملة وقعت حالا من ومن يعمل والحال قيد العامل وشرطه (مع القطع
بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان
الشرط لوكان داخلا فى المشروط لزم ان يكون الشئ شرطا لنفسه لان

شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه (وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (على مامر مع القطع بانه لاتحقق للشئ بدون ركنه) اى لو كان الاعمال جزء عن الايمان لماجاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لايوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذ الملزوم (ولايخفى ان هذه الوجوه انماتقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنامن حقيقة الايمان بحيث ان تاركها) اى الطاعات (لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا) اى لايكون حجة (على من ذهب الى انها) اى الاعمال (ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان) لكن يخرج عن الايمان الكامل (كماهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وقدسبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق و المقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد) بانضمام الطاعات (و لاتنقص) بارتكاب المعاصى هذا عند ابى حنيفة و اصحابه رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين و ذهب الاشعرى و المعتزلة الى انه يزيد و ينقص وهو المحكى عن الشافعى وكثير من العلماء (لما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) و لوتقليدًا كماذهب جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذى لايخطر بالبال نقيضه فى حكم اليقين وضع الاشعرى والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم اكتفى بابتنائه على قول الرسول و الاجماع و لم يشترطوا الاستدلال العقلى ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم و المعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات قال الشارح ليس الخلاف فى الذين نشاؤا فى دار الاسلام و تواتر عندهم حال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و معجزاته و لا فى الذين يتفكرون فى خلق السموات و الارض فانهم كلهم من اهل النظر و الاستدلال بل فيمن نشاؤا على شاهق الجبل و لم يتفكروا فى خلق السموات و الارض (وهذا لايتصور فيه زيادة و لانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا والايات الدالة) جواب مايقال وهو ان يقال وان دل دليلكم على

ان الايمان لايزيد ولاينقص ولكن عندنا مايدل على خلافه وهو الايات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابوحنيفة انهم) اى قوم (كانوا آمنوا فى الجملة) مثلا الله واحد ومحمد رسوله والحق ماجاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا (ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اى آمنوا بما قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مجملا واذا بين احكاما مفصلة ويعتقد المؤمن عقيبه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصله) اى حاصل ماذكره ابوحنيفة (انه) اى الايمان (كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به) يعنى لايزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعى بل يزيد بزيادة الفرائض (وهذا) اى زيادة الايمان لكل فرض خاص (لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر) اى فيما ذكره الامام ابوحنيفة من ان الايمان لايزيد الابزيادة مايؤمن به وذا لايتصور الافى عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء فى ان التفصيلى ازيد) من الايمان الاجمالى بل اكمل اى علمه فى هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض بعد فرض فى ذلك الزمان فازيادة تتصور فى ذلك الزمان تتصور فى هذا الزمان وتقرير النظر انا لانسلم ان زيادة الايمان لاتكون الابزيادة مايجب الايمان به كما ذكرتم لم لايجوز ان يكون زيادته بحسب كونه اجماليا وتفصيليا اذ لاخفاء فى ان الاجمالى منحط درجة عن التفصيلى فى الكمال وان كان لاينحط فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلى كان ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالى الذى للآخر والجواب عن هذا النظر انا لانسلم ان التفصيلى اكمل وازيد بل الاجمالى والتفصيل على السواء ولوكان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشئ يستلزم تغيره وتبدله ومايقال من كون الاجمالى لاينحط عن درجته انما هو فى الاتصاف باصل الايمان فهو فى غاية الشفاعة اذا ثبات الاصل والفرع فى نفس الايمان قول لم يقل به احد قيل فى جواب النظر ان مراد ظاهر

ابى حنيفة رحمه الله تعالى زيادة الايمان بزيادة مايجب به الايمان فى الواقع
وذالايتصور فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحى واما
زيادة الايمان التفصيل بحسب اطلاعه على تفصيل الوحى اوزيادته
على الايمان الاجمالى فلا كلام فيه (وماذكر من ان الاجمالى لاينحط
عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل) فى الجواب عن
الايات الدالة على زيادة الايمان (ان الثبات و الدوام على الايمان زيادة
عليه) اى على الايمان (فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
لما انه) تعليل لقوله يزيد بزيادة الايمان (عرض لايبقى الا بتجدد الامثال
وفيه نظر) اى فيماذكر من ان الايمان يزيد بزيادة الازمان (لان حصول
المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى الشئ كما فى سواد الجسم
مثلا) والجواب عن هذا بان يقال نظرك وارد على حاصلك لان القائل
بهذا القول لايعنى به انه يزيد بزيادة الازمان حتى يرد هذا النظر بل مراده
ان زيادته بالثبات غاية مافى الباب ان الثبات لايكون الا بزيادة الازمان والثبات
امر معنوى يعتبره العقل لبس بعرض حتى يبقى بتجدد الامثال وينظر فيه
بان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى الشئ (وقيل
المراد من) الايات الدالة على زيادة الايمان (زيادة ثمرته و اشراق نوره
وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال و ينقص بالمعاصى) يؤيده ماروى ابن
عمر رضى الله تعالى عنهما قال قلنا يارسول الله الايمان يزيد و ينقص قال
نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة و ينقص حتى يدخل صاحبه النار ولماروى
انه عليه الصلاة والسلام قال لووزن ايمان ابى بكر مع ايمان جميع الخلايق
لرجح ايمان ابى بكر يعنى من جهة نوره وضيائه لامن جهة الزيادة والنقصان
(ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله) اى الايمان (الزيادة
والنقصان ظاهر) رد عليه بانه اذا انتفى بعض العمل انتفى الايمان حينئذ
لانتفاء جزئه كما هو مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل لبقاء الايمان
مابقى التصديق فهو قول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا كلام فيه
قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج و الزكوة عن
الفقير و كسقوط الصلوة عن الحائض و لذا قال عليه الصلاة و السلام

هن ناقصات العقل والدين او يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص اصله كقراءة نصف السورة فى الصلوة فانها تنقص قراءة تمامها (ولهذا قيل ان هذه من المسئلة) اى قبول الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان) يعنى فمن قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) اى مولانا عضد الملة والدين رحمه الله (ولا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) والسر فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان تيقن بان الله رب العالمين اخره الوهم فيستولى عليه هموم معايشه كمن يتقين بان الميت جماد ثم يخاف منه بوهم لكن اذا تطهر الروح عن ظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهم فاولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا تماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شئ من العلوم لتحصيل اليقين يتغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يعم التقليد والظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما فى الجلاء فظاهر واما فى القوة فلان التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا فى التصديق الواحد بالنظر الى شخصين (ولهذا) اى ولاجل زيادة التصديق (قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) حين قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة

وفى ابراهيم لغات احديها ابراهيم بالالف والياء وهو المشهور وابراهم كذلك الا انه يحذف الياء وابراهام بالفين وابراهم بالف واحدة وضم الهاء ولكل لغة هو اسم اعجمى وجمعه اباره عند قوم وعند اخرين براهيم وقيل فيه ابارهة و براهمه والطمانية زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمينا نها زيادة اليقين وكماله كما اذا اعتقد بان الله رب العالمين و انه مالك الملك كله لم يضطرب عن حضوره بهموم حوايجه ولوكان اهل الدنيا فى عياله ولم يبال بعداوة غير الله ولوكان عدوة الدنيا عدواله ولذا روى ان ابراهيم عليه السلام لما رمى بالمنجنيق الى نار نمرود يلقاه جبرائيل عليه السلام فى الهواء فقال هل لك من حاجة فقال ابراهيم اما اليك فلا وان كان المدرك ظنيا فاطمينا نها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين (وقد بقى ههنا) اى فى بحث الايمان (بحث آخر وهو ان بعض القدرية) هو الذى يقول بان الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار تكون بقدرة العبد فقط لا تأثير لقدرة الله تعالى (ذهب الى ان الايمان هو المعرفة) اى معرفة الله ومعرفة رسوله قيل فان قال ذلك بايمان المعاند فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصديق واحد كما قال على كرم الله وجهه الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق (واطبق) اى اتفق (علماؤنا على فساده) اى المعرفة (لان اهل الكتاب) من الكفار (كانوا يعرفون نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كما كانوا يعرفون ابناء هم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى و جحدوابها) اى انكروا نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (واستيقنتها انفسهم) اعلم ان الكافر على قسمين منهم من يجحد البارى تعالى و يعبد الاوثان و منهم من يثبته تعالى وهو على ضربين منهم من يشرك معه غيره فهؤلاء اذا قالوا لا اله الا الله كان ذلك اسلاما وكذلك اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول الله وذلك لانهم يمتنعون فى دينهم من كل واحد من الشهادتين فاذا اتوابها دل على انتفاء هم عما كانوا عليه و على هذا اذا قالوا وقد اسلمنا او نحن مسلمون والضرب الثانى من اثبت البارى تعالى ولايشرك معه غيره بل يقول

بالتوحيد ولكن يجحد الرسالة فانه لايكون مسلما بقوله لااله الا الله لانه
لم ينتقل عما كان عليه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله كان مسلما
وفرقة من اهل الكتاب يقولون ان محمدا رسول الله الى العرب دون بنى
اسرائيل فهذه الفرقة لايكون احد منهم مسلما باتيان الشهادتين حتى يبرأ
من الدين الذى كان عليه ولوقال واحد منهم انى مسلم اومؤمن لم يكن بذلك
مؤمنا اومسلما لانهم يزعمون ان الايمان والاسلام ماهم عليه (فلابد) ومعنى
بد من لابد فعل من التبديد وهو التفريق (من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقانها) اى الاحكام (وبين التصديق بها) اى بالاحكام
(واعتقادها ليصح كون الثانى) اى التصديق (ايمانا دون الاول) اى معرفة
الاحكام (والمذكور فى كلام بعض المشايخ) هذا اشارة الى الفرق (ان
التصديق عبارة عن ربط القلب على ماعلم من اخبار المخبر وهو) اى
ربط القلب (امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولذا) اى لاجل انه كسبى
(يثاب عليه ويجعل) اى التصديق (رأس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما) وفى ربما لغات ضم الراء وفتحها مع التشديد والتخفيف وبتاء
التأنيث ربت وفيها التشديد والتخفيف وضم الراء وفتحها وما كافة عن
الجر فيجوز دخوله على الفعل (تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم
تحصل له معرفة انه جدار اوحجر) فحينئذ يكون المعرفة اعم من التصديق
لانه يكون بالاختيار وغيره والتصديق لايكون الا بالاختيار والكسب فقط
(وهذا) اى ماذكر من الفرق (ماذكره بعض المحققين) كصاحب التوضيح
(من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لووقع
ذلك) اى نسبة الصدق الى المخبر (فى القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
وان كان معرفة وهذا) اى القول بان للنفس فعلا اختياريا هو ربط
القلب ونسبة الصدق الى المخبر (مشكل الى ان التصديق من اقسام العلم
وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية) فيكون التصديق
من الكيفيات النفسانية ومع هذا ان المحققين صرحوا ان التصديق من
الافعال الاختيارية (لانا اذا تصورنا النسبة) هذا بيان كون التصديق من
الكيفيات النفسانية (بين الشيئين وشككنا فى انها) اى النسبة (بالاثبات

اوالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هوالاذعان والقبول) وهذا ليس من الافعال الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق (لتلك النسبة وهومعنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم) هذاجواب عن سؤال مقدر تقديره انه يلزم من كون التصديق كيفية نفسانية ان لايقع التكليف مبنى على الافعال الاختيارية و اذا كان الايمان الكيفية لايقع التكليف عليه واجاب بقوله (نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار) وان لم يكن الكيفية نفسها بالاختيار (مباشرة الاسباب) المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل (فى صرف النظر ورفع الموانع) من الشرك وغيره (ونحو ذلك) تحقيقه ان فى هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثانى فعل بلاشك والاول ليس بفعل والتصديق هوالاول دون الثانى (وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان) اى التكليف بالايمان انماهو لكون اسبابه اختياريا (وكان هذا هوالمراد بكونه) اى التصديق (كسبيا اختياريا) اى المراد به كون اسبابه اختياريا وكون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح ذوالوجهين فلذا اتى بكلمة التشبيه (ولاتكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) اى لايكفى المعرفة فى الايمان بدون التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة الاسباب بل لابد من التصديق (نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولابأس بذلك) اى بكون المعرفة المذكورة تصديقا لانه حينئذ يحصل المعنى الذى يعتبر عنه بالفارسية بكرويدن (وليس الايمان والتصديق سوى ذلك) اى المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن (وحصوله) اى حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هذا المعنى التصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المستكبرين مع انه ليس بمؤمن ولايكون التصديق المذكور هوالايمان بعينه فاجاب عنه بقوله وحصوله (للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع) يعنى لانسلم اولا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكورين (وعلى تقدير الحصول) اى ولوسلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين (فتكفيرهم

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهومن علامات التكذيب والانكار و الايمان والاسلام واحد لان الاسلام هوالخضوع) قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع فى البد ن والخشوع فى البصر والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل (والانقياد) هذا يعم انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله (بمعنى قبول الاحكام) الشرعية (والاذعان) خصه بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اى القبول والاذعان (حقيقة التصديق على مامر) والمفهوم منه كون الايمان و الاسلام مترادفين (و يوئيده) اى يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا (قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيهاغير بيت من المسلمين) هذه الاية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد فى المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لو ط عليه السلام هذه الآية نزلت فى حق قوم لوط عليه السلام حين امر الله تعالى الاخراج فيما بينهم (و بالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن و لانعنى بوحدتهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد فى الذات لا الترادف (وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لاينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (لما ذكر فى الكفاية من ان الايمان) من بيان (ماهوتصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هوالانقياد والخضوع لا لوهيته وهذا) اى الانقياد (لايتحقق الا بقبول الامر والنهى فان الايمان لاينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران) حاصل بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذى هو بمعنى قبول الاحكام الشرعى هى الاوامر والنواهى والاذعان بها كان الايمان عين الاسلا م بحسب الصد ق لا الاتحا د فى المفهوم هو مراد المشايخ (ومن اثبت التغاير) اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اى لمن اثبت التغاير (ماحكم) ما استفهام (من آمن ولم يسلم اواسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر) جزاء لقوله من اثبت (بطلان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير

بينهما (قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) يعنى صدقنا (قل لن تؤمنوا) يعنى لم تصدقوا فى السر كما صدقتم فى العلانية (ولكن قولوا اسلمنا) يعنى دخلنا فى الانقياد مخافة القتل والسبى (صريح فى تحقق الاسلام بدون الايمان) يدل عليه قول ابراهيم عليه السلام اسلمت لرب العالمين و قول ابراهيم واسمعيل عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اى مستسلمين لامرك فى مستقبل العمر ولم يكن معناه واجعلنا مؤمنين لانهما لم يزلا كانا مؤمنين قيل معنى الاول اظهرت الاسلام ومعنى الثانى سؤال الثبات كما فى اهدنا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التغاير (قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فى الشرع) اى الانقياد الظاهر والباطن (لايوجد بدون الايمان وهو) اى الاسلام (فى الاية بمعنى الانقياد الظاهر) خوفا من السيف قوله وهو مبتدأ بمعنى الانقياد الظاهر خبره (من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق فى باب الايمان) حاصل هذا الجواب ان الايمان له معنيان لغوى وهو التصديق وشرعى وهو تصديق الله ورسوله فيما اخبر من اوامر ونواه وكذا الاسلام له معنيان لغوى وهو الانقياد الظاهر من غير انقياد باطن وشرعى وهو الانقياد الباطن فالمراد من الاسلام الذى اثبت للاعراب هو الاسلام اللغوى والايمان الذى نفى عنهم هو الايمان الشرعى فيكون الآية دالة على تغاير الاسلام للايمان الشرعى ومراد المشايخ ان الاسلام لايغاير الايمان الشرعى والآية تدل على تغايرهما (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير بينهما (قوله عليه الصلاة والسلام) حين سأل جبرائيل عليه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبى) فلا يكون الايمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات (قلنا المراد به) اى بقوله عليه الصلاة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك) اى ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (كما قال عليه الصلاة و السلام لقوم) القوم فى الاصل مصدر قام نعت به فشاع فى الجمع اوجمع لقائم كزائر وزور ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء